

Símbolos, memória e a semiótica da cultura: a religião entre a estrutura e o texto

Rodrigo Franklin de Sousa*

Resumo

O objetivo do presente artigo é propor um diálogo entre a semiótica da cultura desenvolvida por Iuri Lótman e duas formas de abordagem da religião: por um lado, a estruturalista, que focaliza no sistema simbólico como entidade abstrata, e, por outro, as hermenêutico-antropológicas centradas no estudo de instâncias concretas de significação. A semiótica da cultura preenche lacunas deixadas pelas duas abordagens. Isso é possível pela percepção da complexidade do funcionamento de sistemas, símbolos e textos dentro do quadro dinâmico da *semiosfera*, particularmente com relação à transmissão de memória cultural pelo símbolo e o texto religioso. Assim, a semiótica da cultura auxilia na observação da religião em si mesma e dentro do quadro mais amplo da cultura que a cerca.

Palavras-chave: símbolo, estruturalismo, hermenêutica, semiosfera.

Symbols, cultural memory, and the semiotics of culture: religion between structure and the text

Abstract

The purpose of this article is to propose a dialogue between the semiotics of culture developed by Yuri Lotman and two approaches to religion: on the one hand, the structuralist approach, which focuses on the symbolic system as an abstract entity and, on the other, hermeneutical-anthropological approaches centered on the study of concrete instances of signification. The semiotics of culture fills gaps in both approaches. This is possible by its perception of the complexity of the functioning of systems, symbols, and texts within the *semiosphere*, particularly with regard to the transmission of cultural

* Licenciado em Letras pela Universidade Federal de Campina Grande, Doutor pela University of Cambridge, Reino Unido, professor do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie e professor colaborador da North-West University, África do Sul. E-mail: rodrigo.sousa@mackenzie.br. Currículo Lattes: <<http://lattes.cnpq.br/4100683644765602>>.

memory by the religious symbol and text. In this way, the semiotics of culture helps in the observation of religion in itself and within the broader sphere of the culture that surrounds it.

Keywords: symbol, structuralism, hermeneutics, semiosphere.

Símbolos, memoria cultural y la semiótica de la cultura: la religión entre la estructura y el texto

Resumen

El propósito de este trabajo es proponer un diálogo entre la semiótica de la cultura elaborada por Yuri Lotman y dos formas de estudio de la religión: por un lado, el enfoque estructuralista, centrándose en el sistema simbólico como una entidad abstracta, y, segundo, los enfoques hermenéuticos-antropológicos centrados en el estudio de textos concretos. La semiótica de la cultura llena vacíos dejados por los dos enfoques. Esto es posible por la percepción de la complejidad de sistemas, símbolos y textos en el contexto dinámico de la semiosfera, particularmente con respecto a la transmisión de la memoria cultural en el símbolo y el texto religioso. Por lo tanto, la semiótica de la cultura ayuda en la observación de la religión en sí misma y en el contexto más amplio de la cultura que la rodea.

Palabras clave: símbolo, estructuralismo, hermeneutica, semiosfera.

Introdução

O objetivo do presente artigo é propor um diálogo com aspectos do trabalho semiótico de Iuri M. Lótman e da escola semiótica de Tartu com vistas ao desenvolvimento de novos paradigmas teóricos para o estudo da religião. Em particular, nosso interesse é ampliar os horizontes teóricos de uma abordagem ao fenômeno religioso pelo viés da linguagem. Isso porque entendemos que os fenômenos religiosos estão intimamente conectados com os processos semióticos que permeiam toda cultura e que um engajamento sério com esses aspectos pode iluminar de forma mais precisa a relação entre religião, sociedade e indivíduo. Uma apresentação geral da contribuição de Lótman para o estudo da religião já foi proposta por Nogueira (2011). Nosso foco recai sobre a relação entre a perspectiva da semiótica da cultura em relação a duas formas de abordagem do fenômeno religioso: por um lado, a estruturalista, que focaliza no sistema simbólico como entidade abstrata, e, por outro, as abordagens hermenéutico-antropológicas centradas no estudo de instâncias concretas de significação.

As últimas décadas do século XIX e as primeiras do século XX testemunharam o surgimento de novos paradigmas para a interpretação da linguagem, da cultura e da religião, bem como da interface entre essas esferas. Um dos desenvolvimentos mais marcantes nesse sentido foi a reconfiguração do problema da relação entre o ser humano e o conhecimento que, historicamente,

havia tomado a forma do embate entre *empirismo* e *idealismo* e sido retomado (e aparentemente resolvido) por Kant em sua formulação das categorias de pensamento.

A reconfiguração do problema se deve em grande parte à revolução paradigmática que surge com o trabalho de Wilhelm von Humboldt. Esse trabalho é revolucionário, em primeiro lugar, pela mudança de foco nas línguas europeias, cujas estruturas eram bem estudadas e cujas histórias relativamente conhecidas. Ao tentar criar uma tipologia das línguas do mundo, Humboldt abriu um novo caminho por não haver até então histórias das línguas americanas nativas, ou das línguas austronésias (indonésio e melanésio). A partir dessa tentativa surge efetivamente a singularidade da contribuição de Humboldt, no conhecido postulado de que as diferenças entre as línguas naturais eram diferenças de *Weltansichten* “perspectivas de mundo”. A conexão entre sistema linguístico e sistema cultural e a observação sincrônica das línguas em detrimento de seus aspectos diacrônicos são razões pelas quais a obra de Humboldt marcou uma nova era nos estudos da linguagem. Essa nova era é caracterizada pela substituição de uma abordagem positivista por outra perspectiva teórica, que Cassirer (2005, p. 199-201) chama de “estruturalismo”.

Na realidade, o novo paradigma aberto por Humboldt pode ser percebido como um “jardim de caminhos que se bifurcam”. Ele é retomado por duas perspectivas teóricas distintas. Por um lado, conforme apontado por Cassirer, o trabalho de Humboldt é de fato a raiz da abordagem estruturalista. Ferdinand de Saussure, tido como “pai” da linguística estrutural, foi influenciado de forma marcante por Humboldt que, juntamente com Durkheim, forma um dos dois eixos centrais em torno dos quais ele construiu sua concepção de linguagem¹. Por outro, é o próprio Cassirer que retoma Humboldt na construção de sua filosofia das formas simbólicas.

Os dois paradigmas dominaram os estudos da cultura e de suas manifestações (incluindo a religião) ao longo do último século. Dada sua matriz comum na revolução paradigmática ligada a Humboldt, ambas dão lugar central aos processos de significação para a concepção do fenômeno religioso e suas relações com a consciência individual e a sociedade. Entretanto, a compreensão da significação, da cultura e da linguagem – e, consequentemente, do lugar da religião nessas estruturas – difere de formas marcantes.

O estruturalismo, com seu apagamento da história, do acidente, do contingente e seu foco em estruturas ideais abstratas, marcou o desenvolvimento de abordagens como a sociologia de Émile Durkheim e a antropologia de Claude Lévi-Strauss. Essas perspectivas tendem a minimizar o papel das instâncias concretas de processos de significação (rituais, interpretação de textos

¹ Para um estudo detalhado da influência de Humboldt sobre Saussure, ver Milani (2000).

sagrados etc.). São perspectivas voltadas para o sistema e para as estruturas que subjazem aos símbolos, e não para os usos efetivos dos símbolos.

Já a filosofia das formas simbólicas, e as abordagens que com ela mantêm alguma ligação, tenderão a privilegiar os objetos empíricos, as instâncias concretas de diálogo, leitura ou representação semiótica. O foco recai sobre o discurso religioso e os símbolos em suas manifestações concretas. Nesse campo encontramos o trabalho do círculo *bakhtiniano* e abordagens hermenêutico-antropológicas como a de Clifford Geertz.

O trabalho de Iuri Lótman e da escola semiótica de Tartu se situa no limiar entre o estruturalismo e a filosofia das formas simbólicas. Por essa razão, entendemos que ele possibilita um engajamento crítico com as duas tendências que esboçamos acima e abre novas vistas para futuros desenvolvimentos teóricos e metodológicos. Em nossa contribuição, apresentamos apenas alguns apontamentos iniciais nessa direção, e elencamos, para tanto, os conceitos de *símbolo*, *texto* e suas relações com o espaço cultural amplo em que os fenômenos significativos ocorrem e que Lótman denomina *semiosfera*.

O símbolo segundo Lótman

Conforme assinala Lótman (1990, p. 102), o conceito de símbolo tem sido utilizado de forma ampla e variada, e a ideia de “sentido simbólico” muitas vezes é nada mais que um sinônimo para a significação². Esse último uso está normalmente associado a visões próximas à filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer. Nessa concepção, o símbolo é a unidade criativa e comunicativa fundamental. Abordagens da cultura e da religião como as oferecidas por Peter Berger e Clifford Geertz derivam indiretamente dessa visão.

Lótman também distingue entre dois tipos de visão do funcionamento do símbolo. De um lado, há aquelas que entendem o símbolo como um signo que aponta para outro signo, que pertence a outra ordem de significação ou a outra ordem ou linguagem. De outro lado, há as que entendem o símbolo como uma entidade que aponta para uma dimensão maior e não semiótica da realidade. Nessas visões, o símbolo apontaria para o transcendente, o numinoso, o inefável.

Para Lótman (1990, p. 103-104), o símbolo é essencialmente um objeto que aponta para outro objeto. O conteúdo para o qual o símbolo aponta seria algo que, em dada cultura, teria um valor maior do que o do símbolo em si. Em outras palavras, o símbolo aponta para algo maior que si mesmo. A balança aponta para a justiça, o crânio para a morte, o raio para a energia elétrica, a cruz ou o crescente para universos complexos e multifacetados de crenças e práticas.

² Partes de Lótman (1990) foram traduzidas para a língua portuguesa em Lótman (2007).

O símbolo, segundo Lótmán, condensa os *princípios* de significação, mas vai além de uma *simples* significação. Ele medeia entre diferentes esferas de semiose e entre realidades semióticas e não semióticas. Da mesma forma, é um mediador entre o *sentido imediato* do texto em um contexto cultural sincrônico e a *memória cultural*, ou seja, elementos diacrônicos atualizados no processo simbólico. Ao agregar significados novos e passados, o símbolo funciona como um “condensador cultural”.

1.1 Signo e símbolo

Para definir o lugar do símbolo no campo mais amplo dos elementos semióticos, Lótmán (1990, p. 111) retoma a distinção estruturalista entre *signo* e *símbolo*. Tal distinção remonta a Ferdinand de Saussure, para quem os signos são convencionais e arbitrários, e não há qualquer conexão necessária entre suas duas faces (o significante e o significado). Diferentemente, os símbolos teriam um componente icônico, imagético, que circunscreve e orienta a relação entre os planos da expressão e do conteúdo.

Em outras palavras, para Saussure, não há qualquer relação necessária entre signos como *T*, *a*, e os sons que eles representam. Da mesma forma, não há qualquer conexão entre palavras como *cavalo* ou *serpente* e a imagem acústica a que as cadeias sonoras remetem³. Por outro lado, Saussure afirma que entre o símbolo e seu significado existe uma necessidade, como no caso da relação entre a imagem da balança e o conceito de justiça.

Lótmán ilustra a diferença com uma comparação. O signo estaria para o retrato assim como o símbolo estaria para o ícone. No retrato temos uma representação de uma coisa, uma pessoa, um lugar. Essa representação busca uma identificação com o objeto representado, por meio de um efeito de transparência que leva ao apagamento da distinção entre tridimensionalidade e bidimensionalidade e da suposição de uma completa identificação entre os planos do conteúdo e da expressão. Objeto e representação se confundem, e o meio de representação (seu *código*) se apresenta como livre de ruído.

O ícone, em sua economia, deixa entrever a coisa representada, mas não finge uma identificação absoluta com ela. Ele permite o distanciamento entre os níveis do conteúdo e da expressão, e não projeta um sobre o outro.

³ Cabe lembrar que conceber uma arbitrariedade “absoluta” ou “pura” do signo funciona apenas no plano puramente teórico. Conforme apontado pelo próprio Lévi-Strauss (1979), representante maior do pensamento estruturalista, a arbitrariedade desaparece na prática uma vez que em dada sociedade, após estabelecida a convenção que liga “palavra” e “coisa” (esse estabelecimento sendo ele mesmo algo imaginado), as relações entre conteúdo e expressão assumem um grau significativo de necessidade (embora, é claro, não tenham nenhuma relação *ontológica* entre si). Nesse sentido, uma crítica importante ao conceito estruturalista de signo se encontra em Bakhtin (1995).

Ao fazer isso, sobra um espaço a ser preenchido, o qual amplia as possibilidades de evocação e criação. O símbolo remete a uma memória, mas não se propõe a reproduzir de forma integral e transparente seu conteúdo. Ele deixa um espaço em aberto e é desse espaço que emana seu poder criativo. Daí a afirmação de que quanto mais simples o símbolo, maiores suas possibilidades de combinação e evocação e maior a sua força e capacidade semântica (LOTMAN, 1990, p. 104).

1.2 Símbolo e memória cultural

É importante ter em mente a relação entre o caráter imagético do símbolo e sua habilidade de preservar cadeias de memória cultural. Para Lótman, símbolos têm sempre um “elemento arcaico”. O símbolo sempre evoca imagens já significativas na cultura, e por isso jamais figura em uma situação concreta de simbolização (um enunciado, uma mensagem, uma pintura, um sermão) sem trazer consigo a bagagem de instâncias prévias de uso. Por esta razão, Lótman questiona o princípio estruturalista e afirma que o símbolo também jamais pode ser compreendido se tomado em seu aspecto puramente sincrônico. A diacronia faz parte da sua natureza.

Como mecanismos de memória cultural, símbolos transferem textos entre diferentes níveis de memória e diferentes registros semióticos; ou seja, podem se mover em diferentes registros, ou linguagens (da iconografia ao texto escrito, às manifestações em arte visual, em teatro, em cinema), e diferentes níveis discursivos (do religioso ao secular, por exemplo).

Por essas propriedades, símbolos podem também servir como elementos estabilizadores que promovem uma unificação social e impedem a desintegração de uma cultura. Por exemplo, é um subconjunto de símbolos dominantes (a bandeira, o hino, o esquema de cores) que normalmente promove um senso de unidade cultural ou nacional. O mesmo ocorre no caso da manutenção de uma identidade de grupo em torno de um time de futebol, por exemplo⁴.

Símbolos têm uma natureza dual. Por um lado, são elementos estáveis e invariáveis que se repetem e mantêm a memória de épocas passadas, remetendo aos fundamentos reais ou imaginados de uma cultura. Por outro, também são dinâmicos e conectam esses conteúdos com seu contexto cultural imediato, provocando transformações e enriquecendo tanto seu significado quanto seu poder de significação. Eles possuem um excesso de significado e suas manifestações não esgotam sua potencialidade de produzir ainda significados novos. Isso permite o resgate do elemento estável e a manutenção de

⁴ Essa visão não está distante da análise de ritos e símbolos políticos proposta por Geertz (2003).

sua capacidade de efetuar novas conexões. Os símbolos sempre apresentam uma pluralidade semântica multidimensional.

O símbolo carrega em si uma memória, outros símbolos, outros textos; evoca imagens e contextos diversos. Mas seu funcionamento difere sensivelmente do das reminiscências, citações e alusões. A citação tem, para Lótman, um caráter metonímico. É um texto que se propõe ser outro texto e o encerra e subordina à sua materialidade. Por isso, a relação entre os textos em uma citação estaria não no plano simbólico, mas no plano da continuidade absoluta, como no caso do sinal-índice de Peirce.

É muito importante notar a diferença que Lótman (1990, p. 110) estabelece entre símbolo e reminiscência. Esta se realiza por meio de uma citação, uma alusão ou referência a um texto, e existe em consórcio com o novo texto e em subserviência a ele. O símbolo faz parte da memória cultural e carrega memória cultural, mas é elemento discreto, independente de outros textos e que pode significar por si mesmo. Ele é, assim, potencialmente um catalisador de novos significados e ganha vida em novas realizações textuais.

2. Símbolo e texto

Para melhor apreciarmos a proposta de Lótman, é fundamental notar que, para ele, um símbolo é sempre um texto, e, embora se manifeste sempre em um contexto semiótico específico, em uma situação comunicativa concreta, é uma unidade autônoma e demarcada, que pode ser heurísticamente isolada do seu contexto semiótico. Os símbolos são textos autossuficientes. Eles não precisam participar de cadeias sintagmáticas para significar, e mesmo que participem, manterão sua integridade. Isto é, símbolos como a balança ou a cruz podem ser utilizados sozinhos ou no contexto de uma cadeia sintagmática. Em ambos os casos eles significarão, embora, naturalmente, seu aparecimento sozinho ou em um contexto mais amplo afetará seu funcionamento.

2.1 Texto e comunicação

A conceituação de texto proposta por Lótman (1990, p. 11) parte de uma reavaliação do ponto de vista *saussureano*, que privilegia o estudo do sistema linguístico em detrimento do texto. O sistema, na concepção de Saussure (2006), tem primazia por ser a abstração de todas as possibilidades da língua, agrupadas na forma de elementos que se definem por suas diferenças e suas oposições. Nesse quadro, o texto aparece como a simples apropriação de elementos do sistema linguístico para usos pontuais, acidentais, não passíveis de abstração teórica, e que, por isso, não interessariam ao linguista⁵.

⁵ Cabe lembrar ainda que a categoria “texto” não figura no quadro teórico de Saussure, que descreve a linguagem em uso como *parole* (“fala”). É essa uma das razões pelas quais o texto e a linguagem escrita ocuparam uma posição marginal na gênese da linguística estrutural.

Lótman afirma que o lugar do texto na linguística estruturalista começou a ser redimido com o trabalho de Roman Jakobson, que privilegiou a comunicação e o uso efetivo da língua em seu modelo. Jakobson é bem conhecido por seu esquema do processo de comunicação, como compreendendo a transmissão de uma mensagem entre um emissor e um destinatário por meio de um texto, composto nos parâmetros de um código compartilhado – um modelo desenvolvido em Jakobson (1969, p. 73-86).

Nesse esquema, o texto é primordialmente um veículo para a comunicação de sentido. A transmissão textual seria, assim, um simples processo de envio e decodificação de mensagens. Lótman reconhece certa validade no modelo, uma vez que ele descreve importantes funções do texto. Entretanto, ele também se propõe a questionar suas limitações. Embora dotado de validade, esse esquema comunicativo pressupõe uma correspondência e uma identidade total entre emissor e destinatário no tocante ao código linguístico empregado para o envio e para a decodificação da mensagem. Qualquer desequilíbrio é tomado como “ruído”.

Para Lótman (1990, p. 13), o modelo falha em descrever uma situação de comunicação real e se trata da abstração de uma linguagem idealizada e de comunicadores simplificados e artificiais. Isso porque em um cenário real de comunicação não existe nem pode existir uma situação de correspondência absoluta. Sempre haverá diferenças em termos da apropriação do código, da experiência linguística, da memória cultural e de todos os elementos que compõem o evento enunciativo, de maneira que o texto só se realiza em uma situação de assimetria e relatividade. O texto não consiste na simples troca entre um emissor e um receptor; ele é melhor percebido como um feixe que reúne diferentes níveis de realização semiótica, diferentes registros simbólicos em um único evento (LOTMAN, 2003). Com efeito, na perspectiva de Lótman, o texto é uma entidade extremamente complexa, chegando a se confundir com o próprio conceito de cultura, entendida como um aglomerado de textos dentro de textos, e também como um texto em si mesma (SEMENENKO, 2012, p. 75-110).

2.2 Linguagem artificial e linguagem poética

Com base na discussão sumarizada acima, Lótman (1990, p. 17-18) contrapõe duas perspectivas sobre a linguagem, criando, à maneira da escola semiótica de Tartu, um espectro com dois extremos que permitem a visualização de uma variedade de perspectivas entre os dois polos.

Em um polo, temos um modelo comunicativo absoluto, marcado pelo ideal de uma comunicação perfeita e exemplificado pela criação de linguagens artificiais. Essa ênfase tende a ignorar e apagar aspectos significativos da lingua-

gem do seu horizonte. Toda linguagem artificial é idealizada com o fim único da comunicação adequada de mensagens. Uma vez que comunicar conteúdo é apenas uma das funções da linguagem em seu estado natural, reconhecemos que as linguagens artificiais são sempre reducionistas e limitadoras.

O extremo oposto das linguagens artificiais se encontra nos sistemas semióticos em que a função criativa é mais forte, como no caso da poesia (LOTMAN, 1990, p. 13-14). Nesse caso, a comunicação não é o foco primordial, e a atividade linguística aparece centrada no próprio código. No caso do texto literário, não é simplesmente a comunicação de significado por um veículo neutro que importa; a própria linguagem ocupa lugar de honra no texto.

Para Lótman (1990, p. 15), as linguagens artificiais representam um extremo do uso linguístico, em que ocorre a dissociação entre sentido e linguagem. Essa dissociação se dá também quando, nas palavras de Lótman, se utiliza uma língua natural de forma análoga a uma linguagem artificial, ou seja, com a intenção de simples comunicação de conteúdo. Isso acontece, por exemplo, quando se resume o conteúdo de um texto literário.

Qualquer que seja a perspectiva adotada ao longo do espectro, ela determinará as possibilidades de engajamento com a linguagem. Em um dos extremos, a comunicação será primordial e os elementos poéticos se apresentarão como desvios do curso “normal” da linguagem. Na outra visão, o elemento poético e criativo da linguagem tem primazia, e o uso da linguagem que despreza essa dimensão é tomado como o verdadeiro desvio.

Lótman opõe essas duas perspectivas cotejando Saussure e Jakobson, como representantes de cada polo. Para ele, a perspectiva *saussureana* revela o compromisso do linguista suíço com uma percepção da linguagem como um sistema cujo fim último é a comunicação e transmissão de informações. A visão de Saussure se apresenta como fruto de seus compromissos com uma cultura intelectual cientificista própria do século XIX. Jakobson, por sua vez, representa o outro extremo, e sua conexão com movimentos artísticos de vanguarda indicaria uma sensibilidade para a ênfase do lado criativo e estético da linguagem. Jakobson torna-se até mesmo crítico da afirmação central de Saussure sobre a arbitrariedade da relação entre significante e significado, enfatizando elementos icônicos da linguagem poética. O recorte de Lótman permite ver que sua concepção de texto tende para o polo de Jakobson, que enfatiza a função poética, imagética e criativa da linguagem. É nesse sentido que símbolo e texto se conectam⁶.

⁶ Os polos extremos de abordagem à linguagem (artificial e poética) também servem de pano de fundo para a distinção proposta por Lótman (1990, p. 105) entre a leitura simbolizante ou dessimbolizante de textos. A leitura simbolizante lê como símbolos textos que não foram

Entretanto, a perspectiva de Jakobson também é limitadora por propor um modelo de comunicação “simples”, que não leva em conta que toda relação semiótica ocorre em um contexto significativo mais amplo e se corporifica em múltiplos níveis simultaneamente. No processo de análise, o evento comunicativo pode ser isolado e simplificado segundo um esquema simples de emissor, texto e destinatário, conforme proposto por Jakobson. Mas, na realidade, todo evento enunciativo ocorre no campo amplo das diferentes relações semióticas dentro de uma cultura (LOTMAN, 1996). Para que se tenha um quadro acurado do fenômeno da significação, é preciso levar em conta que o processo significativo, a comunicação, a interpretação do texto são fenômenos que se dão em um espaço semiótico plural e complexo. Mesmo que existam instâncias de comunicação simples que possam ser esquematizadas, elas sempre serão, na realidade, interpeladas por outros sistemas semióticos, outras linguagens, outros processos significativos e culturais.

Nesse sentido, baseado em uma analogia com o conceito de biosfera, Lótman propõe o conceito de *semiosfera*, que ele define como “o espaço semiótico necessário para a existência e funcionamento das linguagens, e não a soma total das diferentes linguagens” (LOTMAN, 1990, p. 123). Nessa proposta, uma linguagem é entendida como um conglomerado de espaços semióticos e suas fronteiras, sempre operando no limiar com outras linguagens. Todas as linguagens participam da semiosfera, interagindo com ela de forma orgânica e dinâmica e não existe significação fora dela. Com efeito, a semiótica da cultura leva em conta a semiosfera como um todo, para que possa entender o funcionamento peculiar do símbolo e dos diferentes sistemas simbólicos que a integram (TOROP, 2005).

2.3 Texto e memória cultural

A relação dinâmica entre texto, símbolo e o contexto mais amplo da semiosfera fica bem clara na forma como Lótman (1990, p. 18) apresenta o texto não apenas como matriz de novos significados, mas também como condensador de memória cultural. O texto, como símbolo, é sempre heterogêneo e sempre transcende o recorte sincrônico⁷. Ele carrega em si a memória do

originalmente compostos com essa função; a dessimbolizante faz o inverso, e reduz textos simbólicos a mensagens. O primeiro tipo desloca a interpretação em direção à função simbólica, criativa e poética; o segundo apaga essa dimensão e tende à interpretação do texto como simples comunicação de conteúdo. A distinção proposta por Lótman, especialmente se cotejada com a releitura crítica do conceito de símbolo de Durand (2000; 2002), pode abrir caminhos interessantes para a discussão da hermenêutica do texto bíblico.

⁷ Daí o problema com qualquer tipo de periodização histórica (Romantismo, Modernidade etc.) As periodizações históricas são ferramentas descritivas, e é um erro imaginar que elas implicam a existência objetiva de homogeneidade e a não coexistência simultânea de diferentes manifestações simbólicas e culturais.

seu contexto inicial, de estágios anteriores à sua realização e também dos contextos subsequentes em que foi transmitido e em que de alguma forma engajou e foi engajado pela cultura. É nesse processo de encontro que “o texto adquire vida semiótica”.

Lótman compara o texto com um grão de trigo que carrega em si o potencial para seu desenvolvimento em planta, uma programação genética que garante e orienta seu desenvolvimento futuro. A estrutura subjacente dele é aberta e permite interações dinâmicas em novos contextos. Lembramos aqui de sua conhecida exposição de *Hamlet*, que, ao longo da história, deixa de ser “simplesmente uma peça de Shakespeare” e passa a incluir também a memória de suas interpretações.

3. Algumas implicações para o estudo da religião

Com base na propriedade do símbolo como “condensador cultural”, Lótman afirma que a estrutura dos símbolos de uma cultura particular molda o sistema que é *isomórfico* e *isofuncional* à memória genética de um indivíduo. Isto é, o símbolo reproduz na consciência individual modelos do universo semiótico da cultura em que o indivíduo está inserido. Vemos, assim, que o símbolo é um motor fundamental nos processos de internalização, legitimação e institucionalização cultural.

A partir daí, podemos nos voltar aos estudos de religião e às considerações sobre diferentes abordagens à religião como campo simbólico a que nos referimos no início do trabalho, e considerar como os conceitos esboçados acima nos auxiliam na construção de parâmetros teóricos para compreender a relação entre religião e sociedade.

3.1 A relação entre religião e sociedade

Nos estudos acadêmicos sobre a religião, podemos identificar essencialmente duas perspectivas principais sobre a relação entre os campos religioso e social. Para alguns, a religião é algo inato ao ser humano, um princípio biológico e/ou psicológico análogo aos fenômenos que originam os reflexos físicos, a fome, os desejos, a arte, o mito, a fantasia. Essa é a perspectiva dos estudos ligados de alguma forma à noção de *formas simbólicas*. Aqui incluímos pensadores tão diversos entre si quanto Henri Bergson, Ernst Cassirer, Rudolf Otto, Carl Gustav Jung e Mircea Eliade. Já para as abordagens de orientação estruturalista, a religião é um fenômeno essencialmente social, no sentido de que o sentimento religioso teria se originado a partir do impulso das pessoas em se organizarem em sociedade e dos processos e necessidades inerentes ao convívio. Aqui pensamos em autores como Émile Durkheim, Marcel Mauss e toda a escola sociológica francesa.

Independentemente de qual seja o ponto de partida adotado, há nos dois campos um consenso sobre a existência de uma relação íntima entre religião e a sociedade e entre religião e campo simbólico; a questão está centrada em torno de aferir como esse campo e essas relações efetivamente funcionam. A sociedade é algo que nós, seres humanos, criamos. Ao mesmo tempo, ela nos molda e, em certo sentido, nos cria. É dela que recebemos nossos valores, as estruturas fundamentais do nosso pensamento, todos os elementos de que dispomos para nos relacionarmos com o mundo em que vivemos. A própria consciência humana é um produto da sociedade que a cerca⁸. Nascemos e vivemos em um mundo cultural que foi criado por pessoas e que pode ser modificado por suas ações, mas que ao mesmo tempo nos molda e regula.

A relação entre religião e sociedade também é complexa e dinâmica. Ambas são produzidas pela mesma atividade humana e estão sempre em processo dialético, além de moldadas pelos seres humanos ao mesmo tempo que os moldam. Assim, a religião está ligada de forma muito próxima ao que os sociólogos chamam de *hipóstases sociais* (o “estado” a “economia”, a “política”, o “direito”) (BERGER, 2004, p. 21). Essas hipóstases se apresentam ao ser humano como dados do mundo, como entidades pertencentes à realidade empírica assim como o ar, a água e as temperaturas ambientes. Mas todas essas entidades são criações humanas e, como tais, estão em constante transformação por meio de mãos humanas ao mesmo tempo que regem e controlam as vidas dos indivíduos. Os processos simbólicos fazem com que os indivíduos – inseridos que estão nas sociedades – identifiquem essas entidades com as realidades da natureza. Assim, o mundo aparece ao ser humano como objetivo e “normal”. Nas palavras de Berger (2004, p. 28): “O êxito da socialização depende do estabelecimento de uma simetria entre o mundo objetivo da sociedade e o mundo subjetivo do indivíduo”.

O estabelecimento dessa simetria pode ser entendido, em termos sociológicos, como um processo de *institucionalização*. Toda instituição social precisa ser internalizada na mente dos indivíduos. A religião pode servir como um potente fator de institucionalização. A prática do ritual serve de motor institucional, que gera na consciência uma espécie de correlato ou miniatura do que existe no mundo objetivo, empírico⁹.

⁸ Um ponto também desenvolvido por V. Voloshinov em Bakhtin (1995).

⁹ O conceito de institucionalização de Arnold Gehlen, adaptado por Berger (2014, p. 35), diz respeito à forma como o indivíduo é programado para exibir certos comportamentos em situações sociais dadas, sem passar por algum tipo de reflexão. Trata-se de uma espécie de reação automática. A subjetivação seria a desinstitucionalização, ou seja, a objetividade do fato social é desmontada pelo indivíduo, que passa a considerá-lo e a refletir sobre ele.

A vivência em sociedade não diz respeito apenas à criação de um mundo inteligível, mas também à manutenção dele. Nesse sentido, o processo de *legitimação* ou justificação do funcionamento “normal” das coisas no mundo, das estruturas sociais, das relações de poder etc. é fundamental (BERGER, 2004, p. 42). A legitimação deriva seu poder da “objetividade” das relações sociais, de sua estabilidade, da ilusão que temos de que seu lugar já é dado, natural; ela é o processo pelo qual entendemos que as coisas *são* como as coisas *devem ser*.

Embora legitimação e religião sejam duas realidades independentes – a legitimação perpassa muitos outros processos –, elas estão conectadas, e a religião se mostra como uma das mais potentes forças de legitimação. Isso porque, conforme aponta Berger (2004, p. 48), a religião tem a capacidade de situar “os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência”. Os processos sociais da humanidade são conectados por meio da religião à esfera da eternidade, do transcendente, do sagrado.

A atividade de legitimação que busca dar sentido ao mundo e situar cognitiva e socialmente o indivíduo nele por vezes incorre no processo negativo que chamamos de *alienação*. Berger (2004, p. 113) afirma que a alienação surge paradoxalmente do desejo de se construir um mundo significativo. No encontro com a realidade da sociedade objetiva (ou objetificada), o indivíduo se depara com um conflito entre o que é proposto por essa realidade e seus desejos. O processo de internalização da realidade objetiva social cria o que Berger chama de uma “duplicação da consciência”, isto é, uma ruptura entre a identidade socialmente (objetivamente) fixada e a subjetivamente apropriada. O grau de conformidade entre os diferentes níveis é dependente do sucesso da socialização. Trata-se de um conflito entre os lados socializado e não socializado do eu, a manifestação interna do conflito exterior entre sociedade e indivíduo.

Na concepção de Berger (2004, p. 97), a alienação seria “o processo pelo qual a relação dialética entre o indivíduo e o seu mundo é perdida para a consciência”. É o “esquecimento” da participação humana na construção do mundo social que torna a realidade social objetiva como “natural”, já dada, não construída. A realidade construída socialmente se confunde com a “realidade em si”.

Esse processo só pode ocorrer por meio da transmissão de memória cultural efetivada por símbolos e pelas formas como eles interagem em diferentes níveis semióticos. A religião, entendida no campo amplo da semi-sfera, participa ativamente da modelação de uma realidade semanticamente apreensível. Essa modelação só pode ser compreendida se for levado em conta seu aspecto *diacrônico*. Não simplesmente no sentido temporal, mas no sentido do modo como diferentes aspectos e momentos da memória cultural

convivem simultaneamente no símbolo. Os sistemas simbólicos da religião não podem ser abstraídos nem como simples sistemas sincrônicos nem como esquemas simplificados de comunicação, mas como sistemas operantes em uma multiplicidade de níveis simultaneamente.

O campo simbólico da religião deve ser sempre abordado com atenção ao dinamismo dos seus símbolos e da sociedade em que ele se insere. A relação estabelecida entre religião e a construção social da realidade também implica que a religião é elemento participativo essencial das transformações sociais, influenciando-as e sofrendo suas influências. Nesse ponto, é preciso ter cuidado para não simplificarmos excessivamente a questão e equacionarmos de forma mecânica eventos e transformações na história e nas sociedades com a evolução das religiões. É bem verdade que a história e a sociedade moldam e são moldadas pela religião, mas não se trata de uma equação simples. Como aponta Eliade (2008, p. 378), o fato é que “as transformações operadas no mundo material [...] abrem ao espírito novos meios de abarcar a realidade”, isto é, novas configurações sociais e processos históricos diversos permitem o surgimento de novas formas de experiência humana e geram novas possibilidades de engajamento simbólico, de transformação dos símbolos e da recepção e transmissão dos textos sagrados.

As estruturas simbólicas da religião têm sido moldadas e transformadas de forma condizente com a complexidade do cenário social atual. À medida que as sociedades se tornam mais diferenciadas e complexas, o fenômeno religioso também passa por transformações e mutações em sua complexidade. Não se pode mais pensar em religião como uma entidade estática; assim como a sociedade em geral, ela está em constante movimento¹⁰.

Dependendo de sua posição em cada sociedade, surgirão diferentes formas de se crer, pensar, agir, de se manterem valores, de absorverem ou rejeitarem as diferentes influências da sociedade e da cultura em que se está inserido. As estratégias de negociação entre religião e sociedade variam. Podemos ver desde uma rejeição cabal (pelo menos em princípio) das influências culturais externas, como no caso do fundamentalismo, a uma absorção criativa de elementos diversos, como no caso do sincretismo. Por vezes, a distopia entre ideário religioso e realidade concreta leva a uma ruptura total entre grupo religioso e sociedade e, assim, ao surgimento de movimentos radicais, apocalípticos, milenaristas e messiânicos. Mas, via de regra, as comunidades religiosas desenvolvem estratégias de negociação e diálogo com a cultura, ora mais abertas, ora mais resistentes.

¹⁰ A ideia de “religião em movimento” vem de Hervieu-Léger (2008). Recentemente, o conceito foi reaproveitado para a designação do panorama religioso no Brasil contemporâneo em Teixeira e Menezes (2013).

De qualquer forma, todos esses fenômenos se concretizarão por meio de símbolos, textos e da interação dinâmica entre expressões simbólicas religiosas e todos os discursos que circulam na cultura. Entender as configurações possíveis da religião requer perceber o lugar de suas formulações simbólicas no contexto amplo da *semiosfera*.

3.2 A função estabilizadora da religião

Retomando a relação entre memória cultural, símbolo e texto proposta por Lótman, afirmamos que uma das funções centrais da religião é a de oferecer uma explicação estabilizadora do mundo. Ou seja, em meio à dinâmica, por vezes vertiginosa, dos processos sociais, a religião atua como fator de estabilização. Isso ocorre pela forma como apresenta ideologicamente como mantenedora de uma tradição de verdade e do que poderíamos ver como “pontos fixos” que norteiam a experiência humana.

A religião funciona como uma “cadeia de memória” (conceito de Danièle Hervieu-Léger). Em seu momento fundante, ela se baseia na experiência extraordinária de seus pais fundadores. Ao longo do tempo tal experiência se torna institucionalizada e transmitida por essa cadeia de memória. É essa perda do caráter originário da experiência que permite a existência e manutenção tanto da religião em si quanto da própria convivência social. Daí a retomada que Berger (2014, p. 35-36) faz de Rudolf Otto, em sua afirmação de que o “numinoso” é algo perigoso, misterioso e tremendo e que precisa ser “domesticado”. Isso estaria ligado também ao que Max Weber chama de “rotinização do carisma”, que se desenvolve no sentido hereditário e tradicional, no caso do chamado “carisma de pessoa”, ou no sentido de uma organização burocrática, no caso do “carisma de ofício”. A perspectiva da semiótica da cultura, particularmente ao enfatizar o papel do símbolo em transmitir memória cultural, oferece também mecanismos para compreender como os símbolos religiosos permitem a institucionalização do carisma e da religião.

Considerações finais

Perspectivas sobre a religião que a entendem como sistema simbólico se dividem em dois campos principais. Por um lado, temos as abordagens estruturalistas, que focalizam na abstração de um sistema ideal, com pouca ou nenhuma consideração sobre as manifestações acidentais e pontuais dos símbolos religiosos. Por outro, há as abordagens interpretativas que focalizam símbolos concretos e instâncias efetivas de produção simbólica.

Ambas as perspectivas já trouxeram contribuições importantes para o estudo da religião, mas também são responsáveis por reducionismos que afetam seu campo de visão. Traçando uma analogia com o que ocorre nos

estudos da linguagem em geral, vemos que as abordagens estruturais falham não apenas em negligenciar o papel constitutivo de manifestações simbólicas concretas como também em postular sistemas puramente sincrônicos, não interpelados por uma memória cultural presente em símbolos e textos e que forcem a presença da diacronia na sincronia. Já as abordagens interpretativas, ligadas direta ou indiretamente a uma filosofia das formas simbólicas nos moldes de Cassirer, falham por muitas vezes observarem situações concretas e pontuais de manifestação simbólica sem tomar em conta seu aspecto complexo, polissêmico e, nos termos de Lóttman, multilinguísticos.

A semiótica da cultura pode ajudar a preencher as lacunas deixadas pelas duas abordagens. Isso é possível pela percepção da complexidade do funcionamento de sistemas, símbolos e textos dentro do quadro amplo e dinâmico da semiosfera, o espaço que abrange todos os processos semióticos em dada cultura, o lugar onde as linguagens interagem formando um todo orgânico, e que é tanto resultado quanto condição para o desenvolvimento da cultura.

As diferentes linguagens que ocupam o espaço da semiosfera são assimétricas e heterogêneas, e há normalmente pouca possibilidade de correspondências absolutas entre elas. Isso é verdade também no caso da religião. Assim, a perspectiva da semiótica da cultura auxilia na observação do fenômeno religioso em si mesmo e dentro do quadro mais amplo da cultura que o cerca.

Referências

- BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1995.
- BERGER, P. **The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age**. Berlin / Boston: De Gruyter, 2014.
- _____. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 2004.
- CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.
- _____. **As estruturas antropológicas do imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ELIADE, M. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GEERTZ, C. Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder. In: **O Saber Local** - Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 182-219.
- HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.
- JAKOBSON, R. **Linguística e Comunicação**. São Paulo: Cultrix, 1969.

LÉVI-STRAUSS, C. **Myth and Meaning**: Cracking the Code of Culture. New York: Schocken Books, 1979.

LOTMAN, I. M. Acerca de la semiosfera. In: LÓTMAN, I. M. (Ed.). **La semiosfera I** - Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Ediciones Cátedra, 1996, p. 10-25.

_____. La Semiótica de la Cultura y el Concepto de Texto. **Entretextos**, v. 2, p. 1-6, 2003.

_____. **Por uma teoria semiótica da cultura**. Belo Horizonte: FAE / UFMG, 2007.

_____. **Universe of the Mind**: A Semiotic Theory of Culture. London: Tauris, 1990.

MILANI, S. E. **Humboldt, Whitney e Saussure**: romantismo e cientificismo-simbolismo na história da Linguística. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2000.

NOGUEIRA, P. A. D. S. Religião como texto: Contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, P. A. D. S. (Ed.). **Linguagens da Religião**: Desafios, métodos e conceitos centrais. São Paulo: Paulinas, 2011, p. 13-30.

SAUSSURE, F. D. **Curso de Linguística Geral**. São Paulo: Cultrix, 2006.

SEMENENKO, A. **The Texture of Culture**: An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory. New York: Macmillan / Palgrave, 2012.

TEIXEIRA, F.; MENEZES, R. (Org.). **Religiões em movimento**: o censo de 2010. Petrópolis: Vozes, 2013.

TOROP, P. Semiosphere and/as the research object of semiotics of culture. **Sign Systems Studies**, v. 33, n. 1, p. 159-173, 2005.